Amph.
Philos.
Ethics
C.

Mendelssohn, Moses

Moses Mendelssohns Moralphilosophie

(in ihren Grundzügen).

I. Teil.

DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

BEI DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

HESSISCHEN LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU GIESSEN

EINGEREICHT VON

NATHAN CAHN
geboren in Fulda

LIBRARY
OCT 26 1923
UNIVERSITY OF TORONTO

GIESSEN 1921.
BUCHDRUCKEREI OTTO MEYER.
LUDWIGSTRASSE 30.

31761 09701906 1

Genehmigt durch den Prüfungsausschuß
am 16. Februar 1921.
Berichterstatter Dr. Messer.

Einleitung:

Man macht Moses Mendelssohn den Vorwurf der Systemlosigkeit.

Hauptteil:

I. Teil.

1. Kapitel: Die Vollkommenheit.
2. Kapitel: Die sittlichen Handlungen und ihre Grundlagen:
   - A. Die naturgemäßen Handlungen als Ausfluß des Vollkommenheitstriebs.
   - B. Die vernunftgemäßen Handlungen im Sinne des Vollkommenheits-Gesetzes:
     1. Die Auffindung des obersten Sittengesetzes.
     2. Die Untersuchung, auf welche Objekte sich die vom Sittengesetz geforderte Vollkommenheit erstreckt.
     3. Einwände gegen Mendelssohns Standpunkt und Kritik derselben.

II. Teil.

3. Kapitel: Die Willensfreiheit:
   - A. Mendelssohns Stellung.
   - B. Begründung seiner Stellung.
4. Kapitel: Die Stellung der Mendelssohnschen Ethik zu gewissen Einzelfragen:
   - A. Stellung zum Eudämonismus.
   - B. Stellung zum Formalismus.
   - C. Mendelssohns Ethik weist über das diesseitige Leben hinaus.
   - D. Gott und die Vollkommenheit.

Schluß:

Mendelssohn darf mit den Popular-Philosophen nicht auf eine Stufe gestellt werden.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/mosesmendelssohn00cahn

Einleitung.

Drei Vorwürfe sind es, die man den Popularphilosophen der Aufklärungszeit macht. 1. Sie seien eklektizistisch. Aus Mangel an Orginalität beschränkten sie sich darauf, aus den Systemen eines Leibniz und Locke nach Maßgabe des gesunden Menschenverstandes das ihnen Zusagende herauszugreifen. 2. Sie stellten den Menschen und seine Glückseligkeit in den Mittelpunkt ihres Philosophierens. 3. Sie besäßen kein System, d. h. sie widersetzten sich der konsequenten Anwendung eines Prinzips, beschäftigten sich nur mit Einzelfragen und auch da nicht einmal mit den letzten, in der Tiefe liegenden, wie Deussen dies in seiner „Geschichte der Philosophie" (II. 3. S. 161) sagt, sie gingen „überall in die Breite und nirgends recht in die Tiefe". Die Geringschätzung, mit der die Kritik allgemein der Popularphilosophie entgegentritt, findet ihre Berechtigung wohl nur im dritten Vorwurf. Dieser Vorwurf trifft auch Moses Mendelssohn, da man ihn zu den Popularphilosophen rechnet. Von einigen (s. Gervinus, Geschichte d. p. Nationaltileratur, Lpzg. 1840, V. 238 f.) wird er sogar direkt gegen ihn erhoben. Demgegenüber werden wir, unter Berücksichtigung des gesamten Materials, wie es sich aus seinen metaphysischen, ästhetischen und psychologischen Abhandlungen und aus seinen Briefen darbietet, nachweisen, daß Mendelssohn den Vorwurf der Systemlosigkeit nicht verdient, daß er vielmehr, wie wir dies auf dem Gebiet der Moralphilosophie feststellen können, sehr wohl nach den letzten Gründen

forscht, die Gesetze und Beweggründe des sittlichen Handelns aufdeckt und ein einheitliches Moral-System aufstellt.

Ein neues System hat er allerdings nicht geschaffen. Er nahm, wie er sagt, das Gute, wo immer er es fand. Außer mit Leibniz, Locke und Wolff finden wir Ideenverwandtschaft mit Sokrates, dem er besonders nahe stand, Plato, Plotin, Stoikern, Epikureern, ferner Maimonides, dem großen jüdischen Philosophen, durch dessen fleißige Lektüre er als Knabe schon in die Philosophie eingeführt wurde, Spinoza, mit dem ihn Lessing verglich, Descartes, Hume, sowie Shaftesbury, der selbst in der äußeren Form einen großen Einfluß auf ihn gewann, Rousseau, Baumgarten und schließlich Lessing, „dessen edler Freundschaft er alles verdanke".

Da fast jede Originalität fehlt, haben wir, um nicht fortwährend auf andere Philosophen zurückgreifen zu müssen, bei seinen Gedankengängen die jedesmaligen Quellen aufzuweisen, unterlassen.

I. Teil.

1. Kapitel.

Die Vollkommenheit.

Der Begriff, der in Mendelssohns Ethik immer wieder in den verschiedensten Gestalten in den Vordergrund tritt, ist der der Vollkommenheit. Wenn wir uns fragen, wie man zu diesem Begriff gelangt, so ergibt sich uns, daß die Vollkommenheit nicht etwa eine für sich bestehende Wesenheit ist, daß sie vielmehr als Accidenz von allem Seienden gedacht werden kann. „Die häßlichsten Gestalten, die die menschliche Haut bedeckt, die innersten und kleinsten Teile der Schöpfung, dahin kein Auge dringt, hören nicht auf in gegenseitiger Übereinstimmung so viel zum allgemeinen Endzweck beizutragen, als sie vermögen; hören nicht auf, weder Überfluß noch Mangel zu dulden; alles in der Natur zielt nach einem Zwecke; alles ist in allem gegründet, alles ist vollkommen". (I. 125.) Mendelssohn hält den Vollkommenheitsbegriff nicht nur für inhaltserfüllt, sondern glaubt, daß dieser Inhalt für alle vernünftigen Wesen in völlig gleicher Weise gegeben ist. Durch die allen Menschen gemeinsame Vernunft sei ein jeder imstande, das letzte Ziel der Sittlichkeit, das höchste Gut zu erkennen. A priori, unabhängig von der Erfahrung lasse sich der Begriff der Vollkommenheit gewinnen. Was nun allerdings die Vollkommenheit inhaltlich ist, darüber gibt M. keine eindeutige Auskunft.

Die höchste erreichbare Vollkommenheit ist das Vollkommenheits-Endziel des Gesamt-Weltalls, worin selbstredend die Vollkommenheit der gesamten Menschheit, sowie die jedes einzelnen Menschen eingeschlossen ist. Zu diesem Vollkommenheits-Endziel strebt das gesamte Naturgeschehen und mitten in diesem der Mensch als rein physisches Wesen hin. Das Gesamt-Weltall ist nämlich dem Vollkommenheits-Gesetz unterworfen, dem Seins-Gesetz, das ausspricht, daß alles in der Welt zu der größtmöglichen Vollkommenheit hinstrebt. Dieses Seins-Gesetz, dem alle physischen Gegenstände, also auch der menschliche Körper, unterworfen sind, macht nach M.s Auffassung an der Schwelle des menschlichen Seelenlebens halt; denn Gesetze des physischen Geschehens können das Psychische nicht bezwingen. „Kein Zwang kann auf den Geist des Menschen anders wirken als vermittelst des Vorsatzes, keine physische Gewalt kann den Willen des Menschen anders bewegen, als indem sie auf den Vorsatz des Menschen wirkt". (II. 449.)

Für das psychische Geschehen, insbesondere für dessen vornehmsten Vorgang, die Willensentscheidung, wird das Gesetz zur Vollkommenheit hinzustreben, ein moralisches Gesetz, ein Normgesetz. Wie M. diesen Übergang von dem Seins-Gesetz zum Normgesetz vollzieht, in welcher Form sich ihm ferner dieses Normgesetz darstellt, wird uns im Laufe unserer Arbeit zu beschäftigen haben. Ferner werden wir uns zu fragen haben, ob die Aufgabe, die sich den Menschen darbietet, Vollkommenheit anzustreben, lediglich die Vollkommenheit der Menschen oder die Vollkommenheit des gesamten Universums umfaßt.

M. nennt, wie wir noch ausführlicher sehen werden, eine Handlung moralisch, wenn die Endursache, d. h. das Ziel, die Vollkommenheit, die Handlung motiviert. Handlungen, bei denen das Ziel zur Vollkommenheit nur unbewußt auftritt, entstehen ebenfalls motiviert durch das Vollkommenheits-Ziel. Aus diesem Grunde rechnet M. diese Handlungen zu den moralischen. M. nennt nun in solchen Fällen das

Vollkommenheitsgesetz, um es in seiner besonderen Art des Wirkens zu kennzeichnen, Vollkommenheitstrieb.

Dieser Trieb nach Vollkommenheit ist das erste, ursprüngliche Element des menschlichen Handelns. Er läßt sich nicht auf irgend etwas anderes zurückführen. Ihm geht nichts voraus. „Die Neigung zur Vollkommenheit muß allen denkenden Menschen ursprünglich zukommen". (I. 121.)

Dieser Urtrieb ist nicht nur primär, sondern auch insofern ursprünglich, als alle anderen Elemente des menschlichen Handelns, wie sonstige Triebe und Neigungen, Wünsche, Leidenschaften, Lust- und Unlustempfindungen, in ihm ihren Ursprung haben. „Alles muß zuletzt auf den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen, denn man schmeichelt sich vergebens auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu sein, wenn man nicht bis zu ihrem Wesen hinaufgestiegen ist". (I. 258.)

Nicht die angenehme Empfindung, wie der „geläuterte Epikurismus" meint, ist es demnach, auf die alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich zurückgeführt werden müssen, sondern der Vollkommenheitstrieb. Die angenehme Empfindung ist erst eine Wirkung des Vollkommenheitstriebs. Wohl ist sie „unzertrennlich verbunden mit der Erkenntnis der Vollkommenheit, allein sie läßt sich zergliedern und in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflösen". (I. 258.)

Der Vollkommenheitstrieb wirkt mit Notwendigkeit. „Alles was lebt und denkt, muß sich der Vollkommenheit nähern". (II. 174.)

Der Mensch kann garnicht anders, als sich im Sinne der Vervollkommnung betätigen, genau wie er seiner Natur gemäß handelt, wenn er dem Trieb der Selbsterhaltung entspricht. „Er ist der Seele eingepflanzt wie der Trieb sich zu erhalten". (I. 259.) Jede Betätigung strebt die Selbsterhaltung oder Selbstverbesserung an; das beides bedeutet aber nach M. nichts anderes als Vervollkommnung. Der Vollkommenheitstrieb ist also identisch mit dem Schaffensdrang überhaupt, dem tätigen Sein. Man ist sich bewußt des Tuns, des

Werdens. Das Ziel des Wohin bleibt noch unbewußt. Mit der Befolgung dieses Triebes entspricht der Mensch demnach seiner Natur. Der Antrieb des Handelns läuft hinaus auf eine Steigerung der Persönlichkeitswerte. Das naturgemäße Streben ist nach M. im Sinne der Vervollkommnung. „Es ist einerlei, ob man das primum naturale in die Vollkommenheit oder in die Übereinstimmung der Natur setzen will". (I. 258.) Indem er den Grundtrieb des menschlichen Handelns „Trieb nach Vollkommenheit" nennt, bekundet er, daß für ihn die gesamte menschliche Tätigkeit im Sinne der Verwirklichung der Vollkommenheit verläuft. Infolgedessen ist alles durch den Grundtrieb verursachte Geschehen der Menschen wohlgetan, es kann der Vervollkommnung nicht entgegengesetzt sein, es ist das Vollkommene.[1])

So wird also die Vollkommenheit der Grundbegriff des menschlichen Handelns. Das Vollkommenheits-Endziel schwebt als letztes, erstrebenswertes Gut einer jeden Handlung vor. Das zu diesem Endziel hinstrebende Gesetz weist jeder Handlung, selbst der unbewußten, ihren einzig möglichen Weg an. So ist es bei Menschen, so ist es in der gesamten

---

[1]) Die meisten der hier aufgezählten Merkmale des M.schen Triebs nach Vollk. lassen sich auch an dem Messerschen Trieb nach Wert (s. s. „Ethik", 1918) aufzeigen. Wir beschränken uns an dieser Stelle darauf, das wichtigste Kennzeichen, in dem sie übereinstimmen und an dem sich gleichzeitig erkennen läßt, daß die beiden nicht identisch sind, hervorzuheben.

Insofern als nach M.s Auffassung in dem Vollkommenheitstrieb der Ausgangspunkt aller Handlungen zu suchen ist, gleicht dieser V.-Trieb dem Messerschen Trieb nach Wert. Beide sollen das zu jeder Handlung treibende Moment bezeichnen. In Wirklichkeit aber kann man nur vom Trieb nach Wert behaupten, daß er für alle Handlungen den Ausgangspunkt bildet; der Trieb nach Vollk. dagegen ist es zwar für sehr viele, aber nicht für alle, wie M. fälschlich meint. Man kann z. B. mit M. nicht darin übereinstimmen, daß der Ehrgeizige deshalb nach einer hohen Stellung strebt, weil er in ihr eine Vollkommenheit erblickt; wohl aber ist es richtig, daß die Erreichung seines Zieles ihm wertvoll erscheint.

So wäre es zutreffender vom „Wertvollen" als vom „Vollkommenen" zu sprechen.

Natur. „Dieses allgemeine Gesetz, dieser Nerve der Glückseligkeit läuft durch alle Teile der Schöpfung, blüht in der Rose, regt sich im Wurme, und denkt, will und fühlt sich selig im Menschen. In der Vollkommenheit besteht das Wesen Gottes; sie ist der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unseres Tuns und Lassens; sie ist der höchste Grundsatz in der Sittenlehre, in der Politik, und in den Künsten und Wissenschaften des Vergnügens". (I. 261 ff.)

---

2. Kapitel.

Die sittlichen Handlungen und ihre Grundlagen.

Wie wir bereits gesehen haben, spricht M. schon bei solchen bewußten Handlungen, die lediglich von einem Naturtrieb motiviert sind, von seinem höchsten ethischen Begriff, nämlich von der Vollkommenheit. Er läßt die Vollkommenheit dabei in Form des Vollkommenheitstriebs den Weg vorzeichnen. Hierbei bleibt das Vollkommenheitsziel noch unbewußt, nur die Handlung ist bewußt. Nachdem also M. die Naturtriebe auf den Vollkommenheitstrieb zurückführt, streben die dem Naturtrieb entsprechenden Handlungen bereits unbewußt demselben Ziel zu, das die vernunftgemäßen Handlungen bewußt zu erstreben haben, werden also dadurch ebenfalls zu sittlichen Handlungen.

Das Streben nach Vollkommenheit, das natürliche menschliche Streben überhaupt, ist für M. schon sittlich.

Nachdem uns nunmehr der tieferliegende Grund aufgedeckt ist, wie M. dazu kommt, das naturgemäße Handeln schon als sittlich aufzufassen, wird verständlich,

warum gegen M. nicht der Vorwurf erhoben werden kann, der z. B. gegen Chr. Wolff mit Recht von Friedrich Jodl ungefähr in folgendem Sinne gemacht wird: Wie kann man das Sittliche mit dem Natürlichen gleichsetzen? Wohl muß alles Sittliche ein Natürliches, in unserer geistigen Organisation, unserem Gemüts- und Triebleben irgendwie Wurzelndes sein. Es hinge ja sonst in der Luft und würde gegenteiligen Antrieben nicht den geringsten Widerstand leisten können. Aber weil alles Sittliche in gewissem Sinne natürlich ist — darf man darum sagen: „Alles Natürliche ist sittlich"? Aus den nahen Beziehungen der beiden Begriffe auf ihre Identität schließen wollen, das hieße, ihr nahes Verhältnis zu einander übertreiben. Nicht alles Natürliche ist gleichzeitig sittlich. Eine gewisse Einschränkung muß vorgenommen werden.

M. macht, wie sich uns gezeigt hat, diese Einschränkung. Nicht alles Handeln ist gut, sondern nur sofern es vom Trieb nach Vollkommenheit hervorgerufen wird. Solange die Menschen sich lediglich von diesem ihnen allen gemeinsamen Trieb ihrer Tätigkeit bestimmen lassen, müssen sie notgedrungen alle das Gute, Vollkommene, das Sittliche erstreben und verwirklichen.

M. bringt einen Beweis dafür, daß das lediglich vom Trieb nach Vollkommenheit hervorgebrachte Gute und Vollkommene das unbedingt Gute ist.

Es sind drei Arten der Erkenntnis zu unterscheiden: die sinnliche oder anschauende Erkenntnis, die Vernunfterkenntnis und die Naturerkenntnis, oder die Erkenntnis des außer uns Wirklichen, von denen die erste höchste Evidenz mit sich führt. Unter der anschauenden Erkenntnis sind sowohl Empfindungen der äußeren Sinne wie Wahrnehmungen des inneren Sinnes zu verstehen. Als Vorstellungen in der Seele betrachtet, findet bei ihnen weder Irrtum noch Täuschung statt. Wenn ich die Empfindung habe, zu hören, sehen, fühlen, wenn ich Lust und Unlust empfinde, liebe, hoffe usw., so duldet es keinen Zweifel, daß ich wirklich höre, sehe, fühle usw. Erst wenn die Seele sozusagen sich selbst verläßt, von ihrer Erkenntnis auf das Objekt schließt, „wo es sich

also nicht mehr um Vorstellung, sondern um Darstellung handelt", erst dann ist Täuschung und Sinnenbetrug möglich, ebenso wie Irrtum erst eintreten kann unter Mitwirkung der höheren Seelenkräfte, deren unrichtiger Gebrauch nur bei Vernunft- und Naturerkenntnis vorkommen kann. Bei dem Trieb nach Vollkommenheit hat unsere Seele die Vorstellung von etwas Gutem, die Vorstellung einer Vollkommenheit, deren Verwirklichung wir anstreben. Die Empfindung, daß das was wir erstreben das Vollkommene und Gute sei, ist reine subjektive Empfindung, es handelt sich nicht um Vernunft- oder Naturerkenntnis, folglich kann keine Täuschung und kein Irrtum stattfinden. Diese sinnliche Erkenntnis leidet mithin weder Zweifel noch Ungewißheit. Was wir anstreben, ist wirklich das Gute. „Ein Gedanke oder eine Handlung, die ihre Seele erhebt und sie gleichsam ihren eigenen Wert empfinden läßt, muß in der Tat erhaben sein". (II. 270 ff.) Die Empfindung, solange sie subjektiv bleibt und nicht über sich hinausgeht, hat evidente Wahrheit.

Wenn aber jeder andere Trieb, jedes Gefühl auf den Vollkommenheitstrieb zurückgeführt werden muß, wenn der Vollkommenheitstrieb der Grundtrieb des gesamten menschlichen Handelns ist, kann dann jemand anders handeln als entsprechend dem Vollkommenheitstrieb, muß dann nicht jedes Handeln das Gute verwirklichen? Oder anders formuliert: Widerstreitet das Vorhandensein schlechter, lasterhafter Handlungen nicht der M.schen Auffassung, daß der untrügbare Vollkommenheitstrieb jeder Handlung zugrunde liegt?

Nein, antwortet M. Der Vollkommenheitstrieb ist auch der Ausgangspunkt der verbrecherischen Handlung, und solange der Vollkommenheitsbegriff allein wirkt, kommt keine schlechte Handlung zu stande.

Aber wenn dem Vollkommenheitstrieb, wie es oft geschieht, die Vernunft sich zugesellt, wenn die höheren Seelenkräfte ihm zu Hilfe kommen, wenn aus der unbewußten eine bewußte Zielstrebung wird, dann wird oft die mangelnde Einsicht den Menschen als Ziel eine Vollkommenheit vorspiegeln, die in Wirklichkeit keine Vollkommenheit sondern

eine Scheinvollkommenheit ist. Nachdem der Vollkommenheitstrieb nicht mehr allein wirkt, ist Irrtum und Täuschung möglich. Es gibt so viel fehlerhafte Neigungen als Trugschlüsse in der Vernunft".

Es erheben sich hier noch eine Reihe von Bedenken, die wir aber zurückstellen, da sie uns an späterer Stelle beschäftigen werden.

Begreiflicherweise nehmen in M.s ethischen Erörterungen die vernunftgemäßen Handlungen der Menschen, die bewußt dem Vollkommenheitsziel entgegenstreben, einen viel größeren Raum ein als die triebhaften Handlungen.

Indem M. jedesmal von einer anderen Voraussetzung ausgeht, gelangt er stets zu dem gleichen obersten Sittengesetz und ist im übrigen der Ansicht, daß noch unendlich viel Grunddefinitionen oder auch richtige Erfahrungen vorausgeschickt werden können, die alle zum gleichen Resultat hinführen würden. — Daß eine solche Harmonie an sich einen Beweis der Wahrheit liefere, ist eine den Gedankengängen jener Zeit angepaßte Behauptung, die für uns jeder Begründung entbehrt. — Die drei Voraussetzungen zum Nachweis des Sittengesetzes sind:

1. Erwäge, worin die Neigungen aller Menschen übereinstimmen.
2. Erkenne dich als ein freiwilliges Wesen.
3. Erkenne dich als Eigentum Gottes.

Während M. bei dem ersten Nachweis die empirische Methode einschlägt, geht er bei den zwei letzten rationalistisch vor. Seine Moralphilosophie ist überhaupt im wesentlichen eine Vernunftethik, da sie sich auf seiner rationalistischen Metaphysik aufbaut. Mit der Anerkennung von Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit steht und fällt für ihn die Sittlichkeit. „Ohne sie ist ihm Menschenliebe eine angeborene Schwachheit und Wohlwollen wenig mehr als Geckerei, Glückseligkeit ein Traum und Tugend selbst keine Tugend mehr". — Von hier aus wird verständlich, wie er, der in seinem „Jerusalem" furchtlos und zielbewußt für Toleranz und Gewissensfreiheit eintritt und sich hierdurch die Bewunderung

und Verehrung aller Denkenden seiner Zeit sichert (s. Kants Brief an M.) und Staat und Kirche das Recht bestreitet, in Religionsangelegenheiten einzugreifen, dennoch dem Leugner dieser drei Vernunftswahrheiten den Schutz vor der staatlichen Verfolgung versagt. — „Man muß die Lehre von Gott, der Welt und der Seele des Menschen wohl begriffen, man muß sich davon überzeugt haben, ehe man sich in der Moralphilosophie einiges Licht versprechen kann. Wie kann ich begreifen, was ich Gott, mir selbst und meinen Nächsten schuldig bin, wenn ich nicht von Gott, meinem Nächsten, mir selbst und von der moralischen Verbindung, in welcher ich als Geschöpf und Nebengeschöpf mit jenen stehe, wahre und richtige Begriffe habe". (II.57.)

Ehe noch M. an die Erschließung seines obersten Sittengesetzes herantritt, glaubt er, den logisch einwandfreien Nachweis erbringen zu können, daß irgend ein Sittengesetz existieren muß. Er schließt sich hier vollkommen Mark Aurel an: „Haben wir Menschen das Erkenntnisvermögen mit einander gemein, so haben wir auch als vernünftige Geschöpfe die Vernunft gemein. Ist dieses, so haben wir auch die Vernunftgründe gemein, die uns vorschreiben, was zu tun oder zu lassen ist und folglich haben wir auch ein gemeines Gesetz". (II. 51.) Dieser Beweis soll besagen: Alle Menschen haben die gleiche Beurteilungskraft; ihre Urteile, ob ein Gegenstand gut oder böse ist, können nicht grundverschieden von einander sein, höchstens sind graduelle Unterschiede möglich. Zu dieser für ihn unbedingt feststehenden empirischen Tatsache mag er vielleicht gekommen sein, weil es gewisse sittliche Bewertungen gibt, die nach seiner Ansicht allen Menschen gemein sind. Mord, Lüge und Diebstahl sind allen Kulturkreisen zu allen Zeiten verabscheuungswürdig, Elternverehrung und Freundesliebe schätzenswert. Ist so die historische Entstehung seiner Ansicht zu begreifen, so kann man trotzdem ihre Berechtigung bezweifeln. Man ist nicht gezwungen, seine Prämisse von der feststehenden Tatsache, daß dieses und jenes zu allen Zeiten geschätzt worden ist, anzuerkennen. —

Besitzen vernünftige Wesen dieselbe Beurteilungskraft, meint M., so haben ihre gemeinschaftlichen Urteile und Begriffe einen gemeinsamen Grund. Sie müssen die gleiche Vernunft haben, wenn es auch möglich ist, daß die Menschen nach dem Grade ihrer Einsicht in ihren Urteilen von einander abweichen werden. Stimmen die Menschen in dem Grunde ihrer Beurteilung und in den Beurteilungen selbst überein, dann muß auch der Weg, der zu diesen Beurteilungen führt, ein gleichmäßiger, mithin also ein gesetzmäßiger sein; es muß auch ein gemeinschaftliches Prinzip vorliegen, nach dem die Menschen sich in ihren Beurteilungen richten. Jede sittliche Bewertung, in der die Menschen übereinstimmen, muß also auf je einer allgemeingültigen, gesetzmäßigen Grundregel beruhen.

Die Zusammenfassung dieser allen Menschen gleicherweise zukommenden Regeln zur Bewertung unseres sittlichen Handelns ist „das gemeine Gesetz". Hiermit ist natürlich noch kein Beweis erbracht und soll auch nicht erbracht sein, daß es ein einziges, alles umfassendes oberstes Sittengesetz geben müsse; es könnten auch eine Menge sittlicher Grundregeln nebeneinander bestehen, ohne in gemeinsamer, engerer Beziehung zu stehen. —

Indem M. diese Grundregeln als „Gesetze der Natur" bezeichnet, ist er sich bewußt, daß sein so gefundenes Sittengesetz sich seiner Struktur nach von den übrigen Naturgesetzen nicht unterscheidet. Auch dieses Gesetz glaubt er den wirklichen, empirischen Tatsachen der Natur, nämlich der Menschennatur, abgelauscht zu haben. Sein Sittengesetz ist nicht klar von einem Seinsgesetz unterschieden.

Ist nun die Existenz eines Sittengesetzes für M. durch die Mark Aurelsche Beweisführung „mit geometrischer Strenge und Bündigkeit erwiesen", so ergibt sich nunmehr die Aufgabe, den Inhalt des Sittengesetzes zu erkennen. Um das „Naturgesetz" zu erschließen, genügt es, empirisch die Handlungen der Menschen zu betrachten. Das ihnen allen gemeinsame Gesetz muß sich aus den menschlichen

Betätigungen als das ihnen allen Gemeinsame abstrahieren lassen. Worin stimmen nun alle menschlichen Verhaltungsweisen, alle Neigungen, Begierden, Ergötzungen und Beunruhigungen überein; welches ist das „summum bonum quo tendimus omnes", das letzte Ziel, zu dem alle unsere Handlungen hinstreben? M. glaubt diese Frage ohne Zaudern sofort dahin beantworten zu können, daß dieses gemeinsame Ziel die Erhaltung oder Verbesserung unseres oder eines anderen Geschöpfes inneren oder äußeren Zustandes, die Vollkommenheit ist. [1]) Nachdem M. zu der Erkenntnis gekommen ist, daß alle Menschen bei jeder einzelnen Handlung nach dieser Vollkommenheit streben, „fließt" für ihn hieraus die allgemeine praktische Maxime, das erste, oberste Gesetz der Natur: Mache Deinen und Deines Nebenmenschen inneren und äußeren Zustand in gehöriger Proportion, so vollkommen als Du kannst.

M. ist hiermit zu seinem obersten Sittengesetz gelangt. Er hat das Sittengesetz, unter das sich alle sittlichen Handlungen der Menschen, die vernunftgemäß d. h. mit Bewußtsein nach einem Ziel hinstreben, einordnen lassen, empirisch gefunden.

Gegen die Methode, wie M. zu seinem Sittengesetz gekommen ist, müssen wir aber folgendes einwenden: Daraus, daß bei allen Handlungen die Vollkommenheit als das vorschwebende Ziel anzutreffen ist, „fließt" noch nicht die Maxime: „Mache dich und andere vollkommen" als sittliche Forderung. Auf diese Art kämen wir höchstens zu einem Naturgesetz, zu einem Seinsgesetz. Aus empirischen Tatsachen können wir nie zu einem kategorischen Imperativ gelangen. Nur dadurch, daß M. glaubte, schon vorher den Nachweis erbracht zu haben, daß allen Handlungen ein Sittengesetz zu Grunde liegen muß, hält er sich für berechtigt, dieses Naturgesetz als oberstes Sittengesetz zu erklären.

---

[1]) Richtiger wäre es gewesen, wenn M. — wie wir dies S. 6 dargelegt haben — daraus das „Wertvolle" erkannt hätte.

Das strenge Auseinanderhalten von Naturgesetz und Sittengesetz, von Seins- und Sollensgesetz geht M. noch ab. Ihm ist der grundlegende Unterschied noch nicht zum Bewußtsein gekommen.

M.s oberstes Sittengesetz erhebt die kategorische Forderung, alle unsere Handlungen in Einklang mit der Vollkommenheit zu bringen. Die Vollkommenheit ist das höchste Gut, das letzte Ziel der Sittlichkeit. Von hier aus läßt sich ohne weiteres das Kriterium des Sittlichen erschließen. Alles was zu unserer Vollkommenheit beiträgt, ist gut. Nichts ist sittlich gut, was nicht in unserer Vollkommenheit gegründet ist, was sich etwa nicht mit ihr vereinigen ließe. Unser Gutes befördern heißt nichts anderes, als das erwählen, was unserer Vollkommenheit zuträglich ist. Gut oder böse werden wir unsere Handlungen bezeichnen, je nachdem sie mit dem kategorischen Imperativ übereinstimmen oder nicht. (s. II. 55. I. 160 u. a. a. O.) Die Fertigkeit, gute Handlungen auszuüben, sich gemäß der Regel der Vollkommenheit zu verhalten, ist Tugend, die Fertigkeit, böse Handlungen auszuüben, der Vollkommenheit entgegen zu handeln Laster.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, daß es unsere Aufgabe ist, festzustellen, auf welche Objekte sich die Vollkommenheit, die das Sittengesetz als Endziel der Sittlichkeit fordert, erstreckt, d. h. wessen Vollkommenheit angestrebt werden soll. Schon das oberste Sittengesetz: „Mache Deinen und Deines Nebenmenschen inneren und äußeren Zustand in gehöriger Proportion, so vollkommen, als Du kannst" bietet hierfür eine Reihe von Anhaltspunkten. Zunächst wird die eigene Vollkommenheit gefordert. Jeder Mensch ist verpflichtet, so viel wie möglich an seiner Vollkommenheit zu arbeiten. Diese Selbstvervollkommnung hat sich auf zwei Gebiete zu erstrecken, auf den inneren und äußeren Zustand, auf die Seele und den Körper. Zur Vollkommenheit rechnet M. u. a. lieben und geliebt zu werden, Wohltun, Großmut üben, Gerechtigkeit handhaben, Freiheit- und Tugendbeschützen. (I 259.) Also schließt der Begriff

der Vollkommenheit in erster Linie den Besitz von Vorzügen unseres Seelenlebens ein. Aber es tritt nun noch für M. das ganze Gebiet des Körperlichen, der Gebrauch und die Entwicklung all der in uns liegenden natürlichen Kräfte und Fähigkeiten hinzu. Ein Nutzen, der unserem Körper erwächst, ebenso wie sinnliches Vergnügen, fördern die Vollkommenheit unseres äußeren Zustandes. (s. II 52.) „Der Genuß der Liebe und des Weins, ein kühlendes Lüftchen in der schwülen Sommerhitze, eine gelinde Wärme, wenn Deine Glieder erstarrt sind", rufen einen behaglichen Zustand unseres Körpers hervor, der ihm eine längere Fortdauer, eine tätigere und wirksamere Realität verspricht. Wir fühlen innerlich eine Verbesserung, einen Übergang zu einer Vollkommenheit unserers Körpers.

Die Vollkommenheiten des inneren und äußeren Zustandes müssen aber gegenseitig in der richtigen Proportion stehen. Die Vollkommenheit des inneren Zustandes erhält den Vorzug. Würde der Mensch eine Unvollkommenheit der Seele herbeiführen, um zu einer Vollkommenheit des Körpers zu gelangen, so würde die Gesamtvollkommenheit dadurch gestört werden und die Handlung des Menschen würde nicht im Sinne des Vollkommenheits-Gesetzes verlaufen. (s. I. 152.)

Schon aus Forderungen, wie Gerechtigkeit, Großmut und Wohltun üben, ergibt sich ohne weiteres, daß sich die Sittlichkeit nicht auf die eigene Vollkommenheit beschränkt. Besteht doch gerade in der möglichst großen Förderung der Vollkommenheit der Nebenmenschen die höchste eigene Vollkommenheit. Wir sehen uns also genötigt, dem Begriff der Vollkommenheit zur menschlichen Vollkommenheit zu erweitern, die sowohl die eigene wie die der anderen Menschen zugleich fordert.

Es muß aber die Frage aufgeworfen werden, ob die eigene oder die Vollkommenheit der anderen Menschen den höheren Wert besitzt. Vertritt M. eine Individual- oder Sozial-Ethik; dient der Einzelne dem Ganzen, oder ist das Ganze nur um des Einzelnen willen da.

Die klare und bestimmte Forderung, die eigene Vollkommenheit und die der Nebenmenschen herbeizuführen und zu fördern, läßt sich sowohl von Seiten der Individual- wie auch von Seiten der Sozial-Ethik begreifen. Eine Individual-Ethik kann das Beste der übrigen Menschen um des eigenen Besten willen fordern, ebenso wie die Sozial-Ethik die Förderung des Besten des Einzelnen als im Interesse der Gesamtheit liegend betrachten darf. Wir finden tatsächlich bei M. sowohl Äußerungen, die für die eine wie auch solche die für die andere sprechen. „In der weisen und eintrachtsvollen Regierung Gottes wird die Absicht im allerhöchsten Grade erreicht, nach welcher die menschliche Politik ringt: daß nämlich jedes Mitglied das gemeinsame Beste befördere, indem es an seinem eigenen Wohlsein arbeitet." Hier ist die Vollkommenheit der Gesamtheit als Endziel hingestellt. „Unsere eigene Glückseligkeit[1]) ist das letzte Ziel aller unserer Wünsche. Wir erhalten sie zum Teil unmittelbar, indem wir unsere eigene körperliche und geistige Vollkommenheit zu vermehren suchen, zum Teil mittelbar, indem wir Glückseligkeit befördern, andere vollkommen glückselig machen und uns dadurch glücklich fühlen." „Man macht uns den Vorwurf, den Menschen zu einem eigennützigen Geschöpf zu machen, indem wir alles auf ihn selbst und seine Vollkommenheit zurückführen." Aus diesen beiden angeführten Stellen geht die Ablehnung der Sozial-Ethik hervor und der Individual-Ethik wird das Wort geredet, wie dies auch bei folgenden Zitaten der Fall ist: Das Wohl meiner Nebengeschöpfe befördern . . . ist die seligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfes", „Die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann . . . Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgibt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückselig machen können."

[1]) Das Verhältnis von Vollkommenheit und Glückseligkeit wird uns noch eingehend zu beschäftigen haben. Hier sei nur bemerkt, daß Vollkommenheit und Glückseligkeit durchaus nicht zwei identische Begriffe sind, wenn sie M. auch oft miteinander vertauscht.

Andererseits spricht gegen eine Individual-Ethik: „Glaubt man, der Grundsatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinen eigenen Bezirk einzuschließen und alles umher in eine traurige Wüstenei zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere . . . als könnte ein denkendes Geschöpf . . . auch in sich selbst vollkommen, in sich selbst glücklich sein?“ „Weit gefehlt, daß der Grundsatz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufhebe, oder gar im geringsten schwächen sollte, er ist vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieser Verbrüderung der Geister, die ihr eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt in einander verschlingt, daß sie ohne Vernichtung nicht mehr getrennt werden können.“ Schließlich möchten wir noch darauf hinweisen, daß das oberste Sittengesetz: „Mache Deinen und Deines Nächsten inneren und äußeren Zustand so vollkommen als Du kannst“ sowohl Individual- wie Sozial-Ethik fordert.

Wir glauben, zu dem Schluß kommen zu sollen, daß tatsächlich in gewissem Sinne M. sowohl der Individual- wie Sozial-Ethik Geltungskraft bald zuspricht und bald abspricht.

Wenn es uns also scheint, daß hier ein Widerspruch besteht, so kommt das daher, daß für M. tatsächlich das Ziel der Ethik nicht das Einzel-Individuum und auch nicht die Menschheit, sondern etwas anderes ist, das beide in sich einzubegreifen vermag.

Nicht Altruismus und nicht Egoismus bildet die Grundlage seiner Ethik. Beide lassen sich unter eine gemeinschaftliche höhere Einheit bringen, unter das weit über den Menschen hinaus ragende Ziel, die Vollkommenheit der Welt.

Ebenso wie der Vollkommenheitsbegriff sich über das gesamte Universum ausbreitet, wie sich ferner das Vollkommenheitsgesetz auf das gesamte Universum erstreckt, so erstreckt sich auch die Verpflichtung des Menschen, die Vollkommenheit anzustreben, auf die Vollkommenheit der gesamten Natur. Der menschlichen Handlungen „Endabsicht ist die Vollkommenheit des Ganzen“. (II. 26.)

Wenn von den Menschen gefordert wird, „Nachahmer Gottes zu werden", so ist damit die Pflicht der Förderung der Vollkommenheit der gesamten Schöpfung gemeint, da die Vollkommenheit „wahrer Endzweck der Schöpfung", „Ratgeberin Gottes" (I. 124) ist. Wie Gott sich bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt ausschließlich von der Vollkommenheit leiten läßt, so soll auch der Mensch bei allen seinen Handlungen die Förderung der Vollkommenheit der gesamten Schöpfung anstreben. Diese Formulierung der obersten sittlichen Forderung, die Universal-Vollkommenheit herbeizuführen, wie wir sie aus den M.'schen Gedankengängen erschlossen haben, werden wir in dieser Eindeutigkeit bei M. vergeblich suchen. Vielmehr scheint er in der endgültigen Fassung seines obersten Sittengesetzes sogar im Gegensatz zu dieser Formulierung zu stehen.

Hier begegnet uns eine Unklarheit, die sich in der gesamten Ethik M.s fühlbar macht und die uns gleichzeitig eine Schwäche seiner Philosophie überhaupt zeigt. Das Schwanken nämlich, ob er die menschliche Vollkommenheit oder Universalvollkommenheit in den Mittelpunkt seiner Ethik stellen soll, hat seinen tieferen Grund darin, daß er die Menschen und ihre Glückseligkeit in den Mittelpunkt seines ganzen philosophischen Denkens stellt.

Die Philosophie soll sich nach M. überhaupt mit nichts abgeben, was nicht auf die Vollkommenheit der Menschen Beziehung hat.

„Sie muß mit Untersuchung der äußerlichen Gegenstände anfangen, aber auf jedem Schritte, den sie tut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten. Wenn die Bewegung der Planeten, die Beschaffenheit der himmlischen Körper, die Natur der Elemente usw. nicht wenigstens mittelbar einen Einfluß in unsere Glückseligkeit haben, so ist der Mensch gar nicht bestimmt sie zu untersuchen. Sokrates war der erste, der die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, in die Städte eingesetzt, in die Woh-

nungen der Menschen geführt und sie über ihr Tun und Lassen Betrachtungen anzustellen genötigt hat.“ (II. 72).

Indem er derart die menschliche Vollkommenheit in den Mittelpunkt seiner Betrachtungsweise stellt, kann es nicht wundernehmen, wenn seine wissenschaftliche Überzeugung in Abhängigkeit von seinen praktischen Bedürfnissen gerät, daß er dazu gelangt, das für wahr zu halten, dessen Wahrheit seinem Herzen wohltut, sodaß er der Meinung ist, daß alles, was dem gesamten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vorteil bringen würde, wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich habe, daß es wahr sei. Wer von dieser Überzeugung ausgeht, von dem läßt sich nicht überall erwarten, daß er Gründe und Gegengründe mit gleichem Gewicht abwägen, daß er Fragen, die auf der Glückseligkeit des Menschen Einfluß haben, nur nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten entscheiden werde.

Darin, daß Mendelssohn der Bestimmung des Menschen einen allzu großen Einfluß einräumt, scheint uns auch der Grund zu liegen, daß die Universal-Vollkommenheit zu Gunsten der menschlichen Vollkommenheit mehr als es Recht ist in den Hintergrund gestellt wird.

Wie M.s Bemühen dahin geht, von der Universal-Vollkommenheit hinweg zur menschlichen Vollkommenheit zu gelangen, wird sich uns bei einem seiner Beweise für sein oberstes Sittengesetz zeigen. M. bringt nämlich aus der bloßen Erklärung eines freiwilligen Wesens folgenden Beweis.

Die Kausalität, die die gesamte Natur unter ihr Gesetz zwingt, macht vor den Willenshandlungen der vernünftigen Wesen halt. Die menschlichen Willenshandlungen sind keinem physischen Zwang unterworfen. Aber auch der Willkür, dem Zufall, dem blinden Ungefähr ist die Entscheidung nicht anheimgestellt. Die Wahl, die wir aus verschiedenen Gegenständen heraus treffen, ist abhängig von den Bewegungsgründen. Diese Abhängigkeit kann nicht durch die Natur-Kausalität hervorgerufen sein, denn

auf den Geist ist eine physische Einwirkung unmöglich. Wie kommt es aber zu Bewegungsgründen?

Ein Wesen, das mit Freiheit begabt ist, kann aus verschiedenen Gegenständen oder Vorstellungen von Gegenständen wählen, was ihm gefällt; denn „es wählt nach Wohlgefallen und aus innerer Wirksamkeit; die Bewegungsgründe führen eine moralische Notwendigkeit mit sich, vermöge welcher es dem freien Geiste unmöglich fällt, an dem Unvollkommenen, Häßlichen und Unordentlichen Wohlgefallen zu finden". Eine andere Einwirkung auf unseren Willen als diese moralische Notwendigkeit, sich von den Bewegungsgründen bestimmen zu lassen, gibt es nicht. Das Wohlgefallen, das der Gegenstand unserer Wahl in uns erweckt, wirkt als Bewegungsgrund in unser Begehrungsvermögen, wodurch der Entschluß unseres Willens herbeigeführt wird. Das Wohlgefallen, die Lust, wird verursacht durch die Vollkommenheit, die wir an dem vorzuziehenden Gegenstand wahrnehmen. [1])

Um das Verhältnis von Gegenstands-Vollkommenheit, Wohlgefallen und Bewegungsgrund in ein rechtes Licht zu setzen, müssen wir etwas weiter ausholen. Wir müssen auf den Ursprung der Gegenstands-Volikommenheit zurückgehen.

Jede Bestimmung eines Gegenstandes, setzt etwas oder hebt etwas auf; wir unterscheiden deshalb bejahende oder verneinende Merkmale einer Sache. Die bejahenden Merkmale sind die Elemente der Vollkommenheit des betreffenden

[1]) Auch hier liegt ein Vergleich zwischen M.s Streben nach Vollk. und Messers Akt der Wertung nahe. Letzterer ist nach Messer als „ein Bewußtseinsvorgang besonderer Art anzusehen, den wir auch als Gefallen und Mißfallen bezeichnen können" (Messers Ethik S. 48).

Wie unsere Darlegungen zeigen, stehen für M. Vollk. und Wohlgefallen in engster Beziehung, identisch sind sie aber nicht. M. wurzelt noch zu stark im Rationalismus. Er führt letzten Endes alles auf den Intellekt zurück. Dem Gefallen muß ein mehr oder minder deutliches Erkennen der Vollk. vorausgehen.

Vor allem ist sich aber M. des Unterschieds zwischen Gefallen und Lustgefühlen nicht klar bewußt, während Messer Gefallen und Mißfallen unterschieden wissen will von dem Gefühl der Lust und Unlust. (s. a. a. O.).

Gegenstandes; denn so mannigfaltig diese Merkmale sind, so stimmen sie dennoch mit einander überein, sie geben dem Dinge also eine Mannigfaltigkeit, die zu etwas gemeinschaftlichem übereinstimmt. (I. 161). Die Bestimmungen dagegen, durch die etwas aufgehoben wird, sind verneinende Merkmale, die den Gegenstand der Übereinstimmung des Mannigfaltigen berauben. Sie sind die Elemente der Unvollkommenheit. Die Elemente der Vollkommenheit rufen in unserer Seele Behaglichkeit und Wohlgefallen hervor, die Elemente der Unvollkommenheit Mißfallen. „Wir empfinden über die Einrichtung und Beschaffenheit der Sache Lust oder Unlust, nachdem wir Realitäten oder Mängel an derselben wahrnehmen."

Das Erkennen einer guten Handlung hat die sofortige Empfindung des Billigens zur Folge, wie das Erkennen der schlechten Handlung Mißbilligung und Abscheu hervorruft. Gleicher Weise verhält es sich mit guten und schlechten Eigenschaften, Vergnügen, Mängeln, Tugenden und Fehlern der Dinge. Die Vollkommenheit und ihre Elemente sind also die Quellen der Lust. „Wir finden eine solche Lust an vollkommenen Bildern, daß wir unser Augenmerk auf sie richten und uns solange an ihrer Vortrefflichkeit weiden, bis uns reizendere Gegenstände von ihnen abziehen." Dieser Weg der Einwirkung auf das Seelenleben ist der einzige, den M. für möglich hält. (I. 376).

Alle Neigungen der Menschen, alle seine Begierden und Triebe haben keine andere Macht auf seine Seele, als insoweit sie ihm das Bild einer Güte, einer Vollkommenheit vorstellen. Indem nun M. drei Arten der Vollkommenheit unterscheidet, nimmt er eine dreifache Quelle der Lust an. Die drei Quellen sind von absteigendem Wert entsprechend den dabei tätigen Vorstellungsintensitäten.

1. Die verständliche Vollkommenheit,
2. die Schönheit und
3. die dunkle Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers.

1. Die verständliche Vollkommenheit besteht in dem vernünftigen Zusammenhang, Übereinstimmung, Einhelligkeit des Mannigfaltigen. Das Begreifen dieses Zusammenhangs, des gemeinschaftlichen Endzwecks der Dinge, gewährt die höchste Lust. Diese himmlische, vortrefflichste Vollkommenheit, nicht wie die Sinne sie fassen, wie die Vernunft sie begreift, ist der wahre Endzweck der Schöpfung. „Ratgeberin Gottes." „Auch dem Unendlichen gefallen Deine Vortrefflichkeiten, Du gewährst Mannigfaltigkeit aber kein Einerlei in dem Mannigfaltigen, Du erforderst vernünftigen Zusammenhang, Übereinstimmung, Einhelligkeit." Aus einem gemeinschaftlichen Endzweck soll sich begreifen lassen, warum das Mannigfaltige so und nicht anders neben einander ist.

M. greift zur Veranschaulichung ein Beispiel heraus: „Denke an die wahre Vollkommenheit der Bäume, erwäge diese Blätter, diese Zweige, diese Knospen hier, jene Blüten dort; was für ein gemeinschaftlicher Endzweck verbindet sie? In welcher Verknüpfung stehen sie mit den Bäumen und durch ihn mit dem Ganzen?" „Hier wird Deine Seele von Wollust trunken, hier erlangst Du das anschauende Erkenntnis einer echten Vollkommenheit; ein Vergnügen, das sich auf das vernünftige Bestreben nach in einander gegründeten Vorstellungen stützt."

2. Tiefer als diese höchste Lust steht die Lust an der Schönheit. „Man muß sich hüten, diese himmlische Venus nicht mit der irdischen, mit der Schönheit, zu verwechseln." Bei der Schönheit oder der sinnlichen Vollkommenheit kann man von einem kleinen Vorzug sprechen, in Bezug auf das Einerlei des Mannigfaltigen und die Leichtigkeit der Beschäftigung; aber sie bleibt dennoch nur sinnliche Nachahmerin der göttlichen Vollkommenheit, sie beruht auf der Einschränkung und dem Unvermögen. Sie kommt nur uns eingeschränkten irdischen Wesen zu, sie gewährt uns Lust, aber Gott, der alles auf einmal übersieht, verwirft sie.

Bleiben wir bei dem vorher herausgegriffenen Einzelbeispiel, bei der Betrachtung eines Baumes. Die verständliche

Vollkommenheit richtet ihr Augenmerk auf den Endzweck. Beschaut man dagegen die Zweige, wie sie sich in kreisförmiger Ordnung erheben und auf die Krone, die in der Mitte stolz hervorragt, so hat man die sinnliche Schönheit der Bäume völlig inne; ihr Anblick gefällt und reizt die sinnliche Empfindung. Mit dieser Schönheit ist zwar eine Art Vollkommenheit verbunden; denn aus dem allgemeinen Plan der Schönheit läßt sich der Grund angeben, warum die Zweige gerade so geordnet sind. Allein der Zweck dieser Ordnung ist, die Sinne durch ein leichtes Verhältnis zu reizen; und die Vollkommenheit stützt sich auf Schönheit.[1])

[1]) Die dreifache Quelle der Lust hat M. erstmals aufgewiesen, ebenso wie die Klarstellung des Unterschieds zwischen der Vollkommenheit und Schönheit und die Festsetzung ihrer Grenzen ein Verdienst M.s ist.

Robert Sommer sucht in seinem „Grundzug einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller" S. 111—136 diese Priorität M. streitig zu machen, indem er sich bemüht nachzuweisen, daß die Dreiteilung im Sinne der Wolffschen Lehre ist und daß M. im Verlauf seiner Empfindungslehre mitunter die von ihm selbst aufgezeigten Unterschiede außer Acht läßt. U. E. ist der Nachweis nicht erbracht, daß Wolff eine prinzipielle Einteilung der Vollkommenheit vornimmt, und vor allem könnte höchstens von einer Gliederung in zwei Teile bei Wolff die Rede sein, da die Schönheit jedenfalls von Wolff noch nicht als Vollkommenheit betrachtet wird. Wenn ferner M. für die Schönheit später mitunter den Begriff der Vollkommenheit einsetzt und damit nach Sommer die verständliche Vollkommenheit ja doch wieder mit der Schönheit verwechselt, so pflegt er dennoch das unterscheidende Prädikat „sinnlich" hinzuzufügen; und auch hier ist trotz seines Fehlers, der zugegeben werden muß, ein gewaltiger Fortschritt angebahnt, auf dem Kant in seiner Kritik der Urteilskraft fußt. Als Beweis dafür, daß Robert Sommer tatsächlich die Bedeutung M.s für den Fortschritt der Psychologie und Ästhetik verkennt, bürgt uns ein Kronzeuge, der, wie vielleicht kein Zweiter, geeignet ist, ein Urteil abzugeben, ob und inwieweit M.s „Briefe über die Empfindungen" jene Zeit beeinflußt haben. Kein Geringerer als Lessing spricht sich folgendermaßen aus: In den Briefen sei „überall der einmal angenommene Charakter des Schreibenden behauptet und die ganze Materie so kunstvoll verteilt worden, daß man sehr unaufmerksam sein müßte, wenn sich nicht am Ende, ohne das Trockne der Methode empfunden zu haben, ein ganzes System in dem Kopfe zusammen finden sollte. Ein System der Empfindung aber wird demjenigen gewiß eine sehr angenehme Neuigkeit sein, dem es nicht ganz unbekannt ist, wie finster und leer es in diesem

Während also die verständliche Vollkommenheit auf den wirklichen Endzweck der gesamten Schöpfung geht, Gott selbst sogar Gefallen hat an Vorstellungen, die ineinander gegründet sind, ist der Zweck der Ordnung bei der sinnlichen Vollkommenheit, bei der Schönheit, lediglich die Sinne durch ein leichtes Spiel zu reizen: sie ist nur berechnet für das Unvermögen menschlichen Geistes.

3. Die dritte Quelle unseres Vergnügens ist in unserem Körper anzutreffen. Wird ein Teil des menschlichen Körpers von einem sinnlichen Gegenstand sanft gereizt, so pflanzt sich die Wirkung durch den ganzen Körper hindurch fort. Der sinnliche Genuß versetzt den Körper in einen behaglicheren Zustand, der ihm eine längere Fortdauer, eine tätigere und wirksamere Realität zu versprechen scheint. Aber die Seele wird die Einzelzustände in unserem Körper nicht deutlich ansehen können. Sie wird eine Verbesserung, einen Übergang zu einer Vollkommenheit innerlich fühlen, aber die Art wie diese Verbesserung entstanden ist, nur dunkel begreifen. Sie wird eine undeutliche aber lebhafte Vorstellung von der Vollkommenheit ihres Körpers erlangen. Aus diesen dunklen Begriffen von der Vollkommenheit unseres Körpers entsteht die Lust.

Wir haben nunmehr in der dreifach gegliederten Gegenstands-Vollkommenheit die dreifache Quelle der Lust, des Wohlgefallens aufgewiesen.

Felde der Psychologie, der Bemühung einiger neuer Schriftsteller ungeachtet, noch bisher gewesen. Man hat es ohngefähr gewußt. daß alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen aus dunklen Begriffen entstehen, aber warum sie nur aus diesen entstehen, davon hat man nirgends den Grund angegeben. Wolff selbst weiß weiter nichts zu sagen, als dieses: Weil sie keine deutlichen Begriffe voraussetzen. Man hat es ohngefähr gewußt, daß sich alles Vergnügen auf die Vorstellung einer Vollkommenheit gründe, man hat es ohngefähr gewußt, daß Vollkommenheit die Übereinstimmung des Mannigfaltigen sei, allein man hat diese Übereinstimmung mit der Einheit im Mannigfaltigen verwechselt, man hat Schönheit und Vollkommenheit vermengt, und die Leichtigkeit, womit wir uns das Mannigfaltige in jenem vorstellen, auch bis auf die sinnlichen Lüste ausdehnen wollen. Alles dies aber setzt uns der Verfasser (Mendelssohn) auf das deutlichste auseinander."

Also infolge der Vorstellungen der Vollkommenheit tritt das Gefühl des Wohlgefallens ein und dieses geht durch die Beziehung auf uns und durch das Verlangen, dieses Gut zu verwirklichen, in Begierde über. Jetzt erst ist die Triebfeder des Begehrungsvermögen in Bewegung gesetzt. Ist der Mensch als freies Wesen moralisch gezwungen, sich nach den Bewegungsgründen zu richten, so ist er gezwungen, sich nach der Gegenstands-Vollkommenheit zu richten. Muß die Willensentschließung nach den triftigsten Beweggründen ausfallen, so hat der Mensch die unbedingte Verpflichtung, die größte Vollkommenheit zu wählen, da der triftigste Beweggrund von der größten Vollkommenheit bestimmt wird.

Der moralische Zwang, von dem M. hier spricht, ist im Grunde genommen nichts anderes als der nicht physische Zwang, wie für ihn ja auch die Freiheit des Willens nichts anderes bedeutet, als die Unabhängigkeit von der physischen Naturkausalität. In Wirklichkeit ist aber das Vermögen, sich nach den Bewegungsgründen bezw. nach den triftigsten Bewegungsgründen zu richten, eine rein psychische Veranlagung des Menschen, die mit seiner moralischen Natur noch gar nichts zu tun hat. Dieser psychische Vorgang, daß sich unsere Seele von den Bewegungsgründen bestimmen läßt, spielt sich in der Welt der empirischen Tatsachen ab, wir befinden uns noch vollständig in der Welt des Seins, und wenn M. dennoch hiervon als von einem moralischen Zwang spricht und daraus eine ethische Forderung ableitet, so verkennt er die wahre Sachlage, nämlich, daß er sich noch gar nicht in der Welt des Sollens befindet. Wie wir schon ausführten, ist M. noch nicht zu der klaren Erkenntnis von dem einschneidenden Unterschied der Seins- und Sollensgesetze durchgedrungen. Wohl gibt es auch für ihn einen Unterschied zwischen dem Sein und dem Sollen, aber für ihn fängt das Sollen schon an einer Stelle an, bei der wir uns tatsächlich noch inmitten der Seins-Welt befinden. Indem nun M. den psychischen Zwang, sich für den triftigsten Bewegungsgrund zu entscheiden, einen moralischen n e n n t, verdeckt er unmerklich die Kluft, die zwischen der Welt des Seins

und des Sollens besteht, denn der psychische Zwang, durch den mit Notwendigkeit der Beweggrund aus dem Erkennen der Vollkommenheit hervorgeht, ist noch nicht moralisch.

Bei einer Wahl zwischen zwei Gegenständen, steht der Mensch mithin nach M. unter dem moralischen Zwang, zu untersuchen, welcher von beiden die größere Vollkommenheit verspricht und dementsprechend muß es er sich entscheiden. Er hat also die moralische Verpflichtung, so viel Vollkommenheit in der Welt hervorzurufen, als ihm möglich ist. „Hieraus folgt", fährt nun M. fort, „unmittelbar das Naturgesetz: Mache Deinen und Deines Nächsten inneren und äußeren Zustand in gehöriger Proportion so vollkommen als du kannst".[1]) (II. 53.)

Aus der Voraussetzung, daß wir moralisch gezwungen sind, so viel Vollkommenheit in der Welt hervorzurufen als möglich, würde sich für uns das Sittengesetz ergeben: Verwirkliche so viel Vollkommenheit in der Welt, d. h. so viel Gegenstands-Vollkommenheit wie du kannst. Daß M. diese erwartete Forderung nach der Vollkommenheit des gesamten Universums fallen läßt und statt dessen, das oberste Sittengesetz auf die Vollkommenheit der Menschen beschränkt, — indem er „Dein und Deines Nebenmenschen Vollkommenheit" zum Endziel der Sittlichkeit erhebt, — muß uns als ein unbegründetes, gewaltsames Zurückbiegen der Universal-Vollkommenheit zu Gunsten der menschlichen Vollkommenheit erscheinen.

Es ließe sich nun vielleicht auch in den Wortlaut dieses Beweises die menschliche Vollkommenheit hinein interpretieren, indem wir das Wort „Gegenstand" als den „Gegenstand unserer Wahl" auffassen, sodaß wir bei der Vollkommenheit

---

[1]) Wenn auch M. unter seiner Vollkommenheit einen eindeutig bestimmten Inhalt verstanden wissen will, (s. S. 3) so ist die Vollkommenheit in Wirklichkeit doch nichts anderes als die Zusammenfassung seiner materialen Wertschätzungen. Die Vollkommenheit zu fördern ist tatsächlich dasselbe wie das Wertvolle anzustreben, das Wertwidrige zu meiden, insofern deckt sich M.s oberstes Sittengesetz, „die höchste Vollkommenheit zu verwirklichen", mit Messers oberstem ethischem Prinzip „das Höchstwertige zu wählen". (Ethik S. 81. vgl. auch S. 16.)

dieses Gegenstandes unserer Wahl nicht gezwungen wären, eine Vollkommenheit anzunehmen, die außerhalb des Menschen liegt, nämlich die Vollkommenheit des Universums, sondern die Vollkommenheit des Menschen. Aber abgesehen davon, daß wir damit eine gewaltsame Einschränkung vornehmen, sagt doch M. eine Seite vorher (S. 51, 2. Zeile von unten) bei der empirischen Auffindung des Sittengesetzes, daß alle unsere Handlungen auf die Vollkommenheit unseres oder eines anderen „Geschöpfes" — also nicht nur Nebenmenschen — abzielen, läßt der gewöhnliche Sinn des Schlußsatzes keine andere Deutung zu: „Das freie Wesen ist verbunden, so viel Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung in der Welt hervorzubringen, als ihm möglich ist".

Läßt sich nun diese Unklarheit zwischen den beiden Begriffen Universal-Vollkommenheit und menschliche Vollkommenheit erklären? Wir glauben, daß für M. und seine Zeit Universal-Vollkommenheit und menschliche Vollkommenheit zusammenfallen und zwar aus folgendem Gedankengang der rationalistischen Philosophie heraus.

Das eigentliche Wesen der Seele besteht in der Kraft, sich die Welt und ihre Gegenstände vorzustellen. Diesem ihrem ursprünglichen Bedürfnis wird die Seele am besten durch die Vorstellung, die Anschauung, das Erkennen der Vollkommenheit des Univerums gerecht. Nachdem die positive Kraft der Seele in der Vorstellung der Vollkommenheit des Universums besteht, löst die Seele durch das Anschauen der Vollkommenheit ihre spezifische Aufgabe. Dieses Anschauen der Vollkommenheit ist ihre Wesenheit und führt also die eigentliche Vervollkommnung der Seele mit sich. Mit der Vollkommenheit des Objektes geht die Vollkommenheit des Subjektes, der Seele, des Menschen, Hand in Hand. Beide sind unzertrennlich mit einander verbunden. Die eine Vollkommenheit ist von der anderen vollständig abhängig. M.s philosophische Anschauung wurzelt in der Leibnizschen Monadenlehre. Aus der prästabilierten Harmonie ergibt sich für Leibniz, daß sich die Vollkommenheit einer Monade nach dem Umfang und dem Grade richtet, in welchem die Vorstellung

des Universums in ihr sich zur Deutlichkeit entwickelt. (Vergleiche Opera Philosophica 187, 709, 60.)

Wenn also auch die Universal-Vollkommenheit der weitere Begriff ist, so darf das Sittengesetz dennoch bei der Förderung der menschlichen Vollkommenheit stehen bleiben, denn in der Förderung der menschlichen Vollkommenkeit besteht zugleich diejenige des Universums, ebenso wie mit der Förderung der Universal-Vollkommenheit diejenige der menschlichen Vollkommenheit Hand in Hand geht.

„Es kann kein lebloses Ding vollkommen werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseligkeit hervorgebracht würde; und dieses Element vervielfältigt sich durch die Teilnehmung bis ins Unendliche und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Wesen eines Geistes im Denken und Wollen besteht, so muß er selbst desto vollkommener werden, je vollkommener seine Begriffe und die Gegenstände sind, die er sich vorstellt; und seine Glückseligkeit wächst mit der Menge und der Größe der Vollkommenheit, die er durch seinen freien Willen hervorgebracht oder befördert hat". (I. 260.) „Kein verständiges Wesen kann seine wahre Glückseligkeit befördern, ohne ein Wohltäter der ganzen Schöpfung zu werden". (I. 261.)

So sehen wir, daß trotz des eingeschränkten Sittengesetzes weder die eigne Vollkommenheit noch die Vollkommenheit der Nebenmenschen das Endziel der Sittlichkeit bildet; dieses Endziel ist vielmehr die Universal-Vollkommenheit. Die menschliche Vollkommenheit hat sich der Universal-Vollkommenheit zu unterordnen, kann dies aber auch ohne eigene Schädigung tun, da sie proportional mit der Universal-Vollkommenheit wächst. „Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgibt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückseliger machen können". (I. 260.)

M.s ethische Auffassung können wir begreifen. Die Beweise für diese Auffassung jedoch müssen für uns unfaßlich bleiben. Sie müssen es deshalb, weil sie, wie wir bereits

oben dargetan haben, auf den Gründen seiner Metaphysik aufgebaut sind, einer Wissenschaft, die glaubte, die metaphysischen Begriffe vermittelst der Vernunft beweisen zu können. (s. die Zitate auf S. 10 u. 11 und insbesondere das Zitat: „Man muß die Lehre von Gott . . . ".) M. kommt zu diesem Resultat, daß in dem Vollkommenheits-Endziel ein für uns alle gemeinsamer Inhalt gegeben ist, dadurch, daß er diesen Inhalt auf der allen Menschen gemeinsamen Vernunft fundiert.

Eine dreifache Schwierigkeit erhebt sich gegen das M.sche ethische System. Für unseren Philosophen haben alle Menschen die gleiche Vernunft und durch diese gemeinsame Vernunft können alle das höchste Gut erkennen, das sich allen mit dem gleichen Inhalt darbietet. Mit dem höchsten Gut ist gleichzeitig das Kriterium gegeben, mit dem wir jede Handlung auf ihren sittlichen Wert untersuchen können. Nur wenn sie die Vollkommenheit fördert, ist sie sittlich gut, ist sie der Vollkommenheit entgegengesetzt, so ist sie schlecht. Wie läßt es sich hiermit vereinigen, daß verschiedene Menschen ein und dieselbe Handlung beurteilen; daß der eine sie für gut, der andere sie für schlecht hält?

Wir haben ferner gesehen, daß die Menschen als mit Freiheit begabte Wesen, nicht anders können, als sich in ihrer Wahl von den triftigsten Bewegungsgründen bestimmen lassen. Da aber die größere Vollkommenheit die triftigeren Bewegungsgründe veranlaßt, muß jede Handlung im Sinne der Vollkommenheit ausfallen. Kommt nun noch hinzu, daß wir vermittelst unserer Vernunft in der Lage sind, die wahre Vollkommenheit bei unserer Wahl zu erkennen, so entsteht die Frage, wie kann es überhaupt zu Lasterhandlungen kommen; der Mensch ist ja doch gezwungen, Vollkommenheit zu verwirklichen und es ist ihm unmöglich, sich von Unvollkommenheiten, von Schlechtem bestimmen zu lassen?

Bei der empirischen Auffindung des obersten Sittengesetzes geht M. von der Voraussetzung aus, daß allen Handlungen der Menschen, allen Begierden und Wünschen, Leidenschaften und Neigungen das Gemeinsame anhaftet, daß sie

nach Vollkommenheit streben. Es gibt keine Handlung, die nicht auf die Erreichung dieses Zieles gerichtet ist, und hieraus folgert er dann sein oberstes Sittengesetz. Aber gibt es denn keine Laster? Widerspricht nicht die Tatsache einer einzigen lasterhaften Handlung der Voraussetzung für die Ableitung eines Sittengesetzes?

M. ist sich der Schwierigkeiten, die sich seinem System entgegenstellen, vollauf bewußt und glaubt sie beheben zu können. Er ist nämlich zunächst der Ansicht, daß sich von dem höchsten Gute, der Universal-Vollkommenheit, die unteren Vollkommenheiten mit mathematischer Strenge ableiten lassen. So wenig wir freilich erfahren, was der Inhalt des höchsten Gutes ist, so wenig erfahren wir, wie diese Ableitungen vorzunehmen sind. Und gleichwie die niederen Vollkommenheiten auffindbar sind, so sollen wir vom obersten Sittengesetz zu abgeleiteten niederen Sittengesetzen gelangen können. „Hat man diese allgemeine Quelle gefunden, so kann man aus derselben die Pflichten gegen sich selbst, gegen seinen Nächsten und auch gegen Gott herleiten. Denn es ist gar leicht zu beweisen, (der Beweis ist M. so selbstverständlich, daß er ihn uns gar nicht mitteilt) daß die Beobachtung der Pflichten gegen Gott der nächste, sicherste, ja was sage ich, der einzige Weg sei, unsere Seele vollkommener zu machen". (II. 52.) So glaubt sich M. schon am Ziel seiner Bemühungen, glaubt ein System seiner Ethik aufgestellt zu haben, in dem sich alle Pflichten ohne Schwierigkeiten durch logische Erschließungen aus dem obersten Sittengesetz ergeben. Für M. bedürfen Gesetze wie: Verehre Deinen Schöpfer, liebe die Tugend, fliehe das Laster, beherrsche Deine Leidenschaften, unterwirf Deine Begierden der Vernunft, keiner Ableitung; sie fließen vielmehr unmittelbar aus dem obersten Sittengesetz. Je weiter nun aber die abgeleiteten sittlichen Gesetze sich von ihrer Quelle entfernen, umsomehr büßen sie von ihrer unbedingten Geltungskraft ein. Da nämlich jede Handlungsweise sich nur dadurch als sittlich legitimieren kann, daß ihre Wirkung mit der höchsten Vollkommenheit übereinstimmt, so muß bei jeder

Handlung unsere Vernunft in Aktion treten, um ihren Erfolg zu berechnen und denselben mit der Vollkommenheit zu vergleichen. Erkennt man hier einerseits, daß unsere Vernunft durch die Unmöglichkeit der Einbeziehung aller Zufälligkeiten oft zu dem Resultat gelangen muß, daß die betreffende Handlung nur eine wahrscheinliche, oder gar eine zweifelhafte moralische Güte besitzt, so wird andererseits unserer Vernunft durch die Dringlichkeit der Umstände zumeist gar keine Zeit belassen sein, sich eine klare Vorstellung von der Vollkommenheit der Handlung zu machen. Ferner aber wird auch die Unterscheidung von Gut und Böse bei den einzelnen Menschen überwuchert von ihren durch ihre Unfähigkeit veranlaßten falschen Beurteilungen. Das Beurteilungsvermögen ist bei allen gleich, aber bei der Anwendung unserer Denkgesetze und bei den Schlüssen können Irrtümer vorkommen. Die Abweichung von der richtigen Beurteilung, der Vollkommenheit wird um so geringer, je größer die geistige Fähigkeit, die Einsicht des Beurteilenden ist, sodaß damit die Frage, wieso verschiedene Beurteilungen möglich sind, beantwortet ist. Wohl ist unser Wille stets auf eine Vollkommenheit gerichtet, er käme sonst überhaupt nicht zustande, aber durch die mangelnde Einsicht befindet er sich auf falscher Fährte, er hält etwas für vollkommen, was in Wirklichkeit nicht vollkommen ist. Es liegt ein Mangel vor, wenn ich die wahre Vollkommenheit nicht erkenne oder in etwas Falschem erblicke, wenn ich irre. Ich werde um so besser handeln, einen um so tieferen Einblick ich in diejenigen Verhältnisse gewinne, die der Vollkommenheit entsprechen. „Wenn wir alle uns selbst und die Gegenstände unseres Vergnügens recht kennten, so würde jede Wahl mit der göttlichen übereinkommen, so würde die Wahl aller vernünftigen Wesen, eben denselben Gegenstand treffen." (I. 179.) Würden wir die wahre Vollkommenheit erkennen, so würde die lasterhafte Handlung dadurch ausgeschlossen werden; alle Handlungen würden im Sinne des Vollkommenen, des Guten verlaufen. Tugend ist Wissen. Nicht nur, daß größeres Wissen eine bessere Handlung möglich machen

kann, sondern daß das deutlichere Erkennen der Vollkommenheit notwendig die tugendhaftere Handlung nach sich ziehen muß. Tugend ist lehrbar. Sie kann dadurch erlernt werden, daß wir das Vollkommene und das Gute immer besser zu erkennen trachten. Mangelnde Einsicht läßt gar oft bei unseren Handlungen an Stelle von wirklicher Vollkommenheit eine Scheinvollkommenheit treten. Doch muß dieses Ziel, nach dem wir streben, die Züge einer Vollkommenheit tragen, wenn anders unser Begehrungsvermögen in Bewegung gesetzt werden soll. „Der Ehrgeizige und Gewinnsüchtige sind in keiner andern Absicht lasterhaft, als weil sie Verbesserung ihres äußeren Zustandes, ihrer Ehre und ihres Vermögens, allen anderen Absichten vorziehen und dieser schändlichen Begierde öfters Leib und Seele, Freund und Vaterland aufopfern. Der Wollüstige erteilt dem sinnlichen Vergnügen einen ungerechten Vorzug vor den Vollkommenheiten der Seele, oder vor dem Vorteil seines äußeren Zustandes". (II. 52.) Hiermit sind die drei Fragen beantwortet.

Gleichzeitig mußte M. hierdurch zu der Erkenntnis kommen, daß wir uns nicht jederzeit auf unsere Vernunft verlassen können. Er überantwortet deshalb die Entscheidung einer anderen Instanz, dem gesunden Menschenverstand.

Der gesunde Menschenverstand oder der Teil desselben, der unmittelbar mit der Sittlichkeit in Beziehung steht, das sittliche Empfinden, der sittliche Geschmack, das Gewissen ist im Grunde nichts von der Vernunft Verschiedenes. Während die Vernunft durch klares, deutliches Vorstellen das Gute vom Schlechten unterscheidet, gelangt das sittliche Empfinden zu derselben Unterscheidung ohne deutliche Schlüsse. Beide fließen aus ein und derselben Quelle, sind ein und dieselbe Erkenntniskraft. Was der sittliche Geschmack in einem einzigen Augenblick gleichsam fühlt, muß die Vernunft durch weitschweifige Erwägungen langsam erarbeiten. Eine grundlegende Verschiedenheit besteht aber nicht zwischen beiden. Die Urteile der sittlichen Empfindung lassen sich in vernünftige und deutliche Gründe auflösen. „Bon sens ist eine geübte Vernunft." Anstatt aber nun

anzunehmen, daß uns die Vernunft um so viel sicherer leitet als der gesunde Menschenverstand, um wie viel das deutliche Erkennen vollkommener ist, als das undeutliche, verworrene, behauptet M. umgekehrt, beide könnten zwar auf Abwege geraten, straucheln und fallen, aber es werde dies der Vernunft im allgemeinen leichter begegnen, und sie werde sich schwerer wieder aufrichten. Die Vernunft kann viel eher fehl gehen, als der gesunde Menschenverstand. M. will zwar seine Ethik in der Vernunft verankert wissen, eine Vernunft-Moral konstruieren, wie es für ihn nur eine Vernunft-Religion gibt; dennoch hat er ein zu geringes Vertrauen zur Vernunft, um sich bei Untersuchungen, welche über die allgemeinsten Grundsätze und die unerläßlichsten Überzeugungen hinausgehen, auf mehr als eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit Hoffnung zu machen. So sieht er sich veranlaßt, bei der sittlichen Wertschätzung auf den gesunden Menschenverstand zurückzugreifen. „Folge dem gesunden Menschenverstand und Deine Glückseligkeit ist Dir sicher".

II. Teil *)

*) „Infolge der heutigen Schwierigkeiten muß die Drucklegung des II. Teiles auf später verschoben werden."

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Moses Mendelssohns gesammelte Schriften, sowohl die Ausgabe von Prf. G. B. Mendelssohn als auch die von M. Brasch.

M. M. Lichtstrahlen von M. Brasch.

M. M. Sein Leben und seine Werke v. M. Kayserling.

M. Ms. phil. u. relig. Grundsätze von M. Kayserling.

M. Ms. Stellung in der Geschichte der Ästhetik von G. Kannegießer.

M. M. und die deutsche Ästhetik von Goldstein.

Ms. Psychologie von Goldhammer.

Jodl, Geschichte der Ethik.

Paulsen, System der Ethik.

Messer, Ethik.

Messer, Willensfreiheit.

Robert Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik.

Wittmann, Grundfragen der Ethik.

Gervinus, Geschichte d. p. Nationalliteratur.

Geschichte der Philosophie von Zeller, Deussen, K. Fischer, Windelband.

Leibniz, Opera philosophica ed. Erdmann.

Lebenslauf.

Ich bin am 4. Juli 1892 zu Fulda als Sohn des verstorbenen Provinzial-Rabbiners Dr. phil. Michael Cahn geboren. Bis zu meinem 12. Lebensjahre besuchte ich die Volksschule und trat nach kurzer Vorbereitung im Französischen und Mathematik in die Untertertia der Oberrealschule ein, die ich 1911 mit dem Reifezeugnis verließ. Von 1911 bis 1915 besuchte ich die Thora-Lehranstalt zu Frankfurt a. M. unter Leitung des Herrn Rabbiner Dr. S. Breuer. Noch während ich den talmudischen Studien oblag, immatrikulierte ich mich an der Gießener Universität, der ich vom W.-S. 1912 bis S.-S. 1914 einschließlich als Studierender der Philosophie angehörte. Nach der Eröffnung der Frankfurter Universität war ich 2 Semester dort immatrikuliert (W.-S. 1914 u. S.-S. 1915), kehrte aber mit dem W.-S. 1915 an die Gießener Universität zurück, der ich noch jetzt angehöre. Mein wissenschaftliches Studium wurde von 1916 bis 1918 durch meine militärische Tätigkeit und zum größten Teil in den Jahren 1919 und 1920 durch die Krankheit und den Tod meines Vaters unterbrochen. Mein besonderes Interesse galt den verschiedenen Gebieten der Philosophie (speziell Ethik, Psychologie und Erkenntnistheorie), Germanistik und Orientalia.

Den Herren Professoren und Dozenten Behaghel, von Gall, Kahle, Küntzel, Messer, Panzer, Roloff, Schumann, Siebeck bin ich zu Dank verpflichtet; vor allem aber spreche ich Herrn Professor Dr. Messer meinen Dank aus für die Förderung in meinen philosophischen Studien und meiner Arbeit.